Originalité de «l'ens rationis» dans la philosophie de saint Thomas

Si Aristote a cu le mérite de distinguer avec beaucoup de netteté l'art de la logique de la philosophie elle-même, considérant cet art comme un organon, un instrument de la pensée, saint Thomas, commentateur d'Aristote, continue son effort; et dans une perspective critique il précise que si la philosophie regarde l'ens naturae, l'ens extra animam, la logique, elle, considère l'ens rationis, ce qui ne peut naître que dans notre connaissance intellectuelle (¹).

Examinons ici les principaux textes où saint Thomas expose sa pensée sur ce point, pour essayer d'en saisir toute la signification et, à partir de là, mieux comprendre le réalisme de sa métaphysique. Car si l'ens naturae ne se définit pas par l'ens rationis — c'est plutôt l'inverse qui a lieu, puisque l'ens per se est l'ens extra animam (°) —, il peut cependant être mieux manifesté, pour nous, grâce à l'ens rationis. Il y a là quelque chose d'analogue à ce qui a lieu entre l'ens naturae et l'ens artificiale (qui peut, lui aussi, être appelé ens rationis en un sens élargi): l'ens artificiale se définit en fonction de l'ens naturae, et non l'inverse; mais la comparaison des deux nous aide à mieux saisir ce qu'est l'ens naturae au sens fondamental et premier. L'oeuvre d'art "suit" celle de la nature — du moins pour une philosophie réaliste; car dans une philosophie idéaliste, où le sujet a la primauté, l'oeuvre artistique

⁽¹⁾ Cf. Comm. Mét., IV, 4, n. 574, cité plus loin.

⁽²⁾ Comm. Mét., VII, 1, n. 1245 (cité en note 3).

a quelque chose de premier, parce qu'elle est plus proche du sujet, étant le fruit propre de sa créativité. Nous aurons à préciser la ressemblance et la diversité qu'il faut maintenir entre l'être de l'oeuvre artistique et l'ens rationis au sens strict, objet propre de la logique; car si l'oeuvre artistique est un ens rationis, elle l'est d'une manière tout autre que l'être de raison logique.

Au livre IV de son Commentaire des Métaphysiques, saint-Thomas reprend le texte d'Aristote montrant les buts différents que se proposent la philosophie et la dialectique. Cette dernière "explore" (est tentativa, qui rend le grec πειραστική) les choses que la philosophie est capable de faire connaître (est sciens, qui traduit le grec γνωριστική) (3). Saint Thomas commente ce texte en soulignant que l'être est "double": ens est duplex, ens scilicet rationis et ens naturae; et il explique:

l'être de raison se dit proprement des intentions que la raison découvre (adinvenit) dans les réalités considérées [par elle]: comme l'intention de genre, d'espèce et autres semblables, qui ne se trouvent pas dans la nature des choses (in rerum natura), mais résultent de la considération de la raison; et c'est cet être de raison qui est proprement le sujet de la logique. Mais de telles intentions intelligibles sont coextensives (aequiparantur) aux êtres de la nature, du fait que tous les êtres de la nature (entia naturae) tombent sous la considération de la raison. C'est pourquoi le sujet de la logique s'étend à tout ce à quoi est attribué l'être de la nature. Aussi [Aristote] conclut-il que le sujet de la logique est coextensif au sujet de la philosophie, qui est l'être de la nature. Le philosophe procède donc à partir des principes de celui-ci pour prouver ce qui est à considérer concernant les accidents communs de l'être. Le dialecticien au contraire procède à la considération de ceux-ci à partir d'intentions de raison qui sont étrangères à la nature des choses; et c'est pourquoi l'on dit que la dialectique est de type exploratoire (est tentativa), parce que explorer (tentare), c'est proprement procéder à partir de principes étrangers (4).

⁽³⁾ Métaphysique, 5, 2, 1004 b 25-26.

⁽¹⁾ Comm. Mét., IV, 4, n. 574; voir aussi VII, 13, n. 1576: « le logicien considère les réalités en tant qu'elles sont in ratione; et c'est pourquoi il considère les substances en tant que, selon que les saisit l'intel-

Ce texte reconnaît en premier lieu que l'être est "double". Cela ne veut pas dire que l'être soit ambigu, mais que pour nous il y a "ce qui est" de la raison, et "ce qui est" de la nature; par là, saint Thomas fonde la distinction de la logique et de la philosophie (5), en reconnaissant, du reste, que logique et philosophie ont même extension, car les "intentions" que la raison "découvre" (6) dans les réalités en tant que considérées

ligence (secundum acceptionem intellectus), elles sont sous-jacentes à l'intention d'universalité. (...). Mais le philosophie de la philosophie première (philosophus primus) considère les réalités selon qu'elles sont des êtres (entia). Voir aussi Comm. De anima, III, 8, n. 718; I Sent., dist. XIX, q. 5, a. 2, ad 1: le logicien « considère seulement les intentions », tandis que le métaphysicien et le philosophe de la nature considèrent les réalités selon leur esse ». - Albert le Grand distinguait ainsi les «considérations» respectives de la logique, de la philosophie de la nature et de la philosophie première: « le logicien considère la raison (ratione), le philosophe de la nature (physicus) considère l'esse du mobile, et le philosophe de la philosophie première (philosophus primus) considère ce qui est substance par soi, faisant être ce qui est (id quod est per se substantia, faciens esse id quod est) » (Metaphysica, VII, tr. 3, Opera [éd. Geyer] XVI, 2e partie, p. 359 b). Cf. op. cit., I, tr. 1, ch. 1, Opera XVI, 1º partie, p. 3 a: « les sciences logiques ne considèrent pas l'ens ou une certaine partie de l'ens, mais plutôt les intentions secon-

- (5) Comm. Mét., VII, 1, n. 1245: « ens per se, quod est extra animam, de quo est principalis consideratio hujus scientiae ».
- (6) Comme l'a fait observer le P. Simonin, le terme latin intentio (hérité des traductions latines d'Avicenne) est impossible à traduire dans ses acceptions les plus techniques, et il « faut bien se résigner à [l']employer sans pouvoir [le] traduire » (La notion d'"intentio" dans l'oeuvre de S. Thomas d'Aquin, in Revue des sciences philosophiques et théologiques, XIX (1930), p. 446). Ajoutons que le verbe adinvenire, dans l'emploi qu'en fait saint Thomas à propos des « intentions de raison », mérite lui aussi un commentaire. Dans la réalité considérée par elle, l'intelligence « découvre » (adinvenit: voir par exemple Comm. Mét. IV, 4, n. 574, cité plus haut) l'intention de raison et l'"attribue" (attribuit) à la nature saisie sans ses principes individuants (cf. Comm. De anima. II, 12, n. 379; De ente et essentia, ch. 3, éd. Roland-Goselin, p. 28; De sensu et sensato, 15, n. 213; I Sent., dist. II, q. 1, a. 3, sol.; III Sent., dist. XXXIII, q. 1, a. 1; Comm. Peri Herm., I, 10, n. 126). Saint Thomas semble, à ce propos, faire une distinction entre l'"intention de raison"

par elle sont coextensives aux "êtres de nature". Autrement dit, puisque tout ce-qui-est dans la réalité peut être considéré par notre intelligence (tout ce-qui-est dans la réalité est intelligible et peut être connu), notre intelligence peut découvrir dans ces réalités, en tant qu'elle les connaît, ces "intentions" de genre, d'espèce, etc. Ces "intentions" sont des "êtres de raison", que considère la logique. Il faut bien comprendre que ce "parallé-

de la première opération et celle de la seconde. Car il n'emploie pas (semble-t-il) à propos de l'universel le verbe facere qui figure dans les traductions latines d'Avicenne (par exemple De anima, I, 8, f. 4 v: « intellectus est qui facit in eis universalitatem »). Saint Thomas emploie plus volontiers adinvenire, que l'on peut traduire par "découvrir", mais en soulignant que ce verbe "découvrir" prend ici une signification très spéciale. N'est-ce pas à cause de cela que saint Thomas emploie parfois le verbe formare? (cf. Comm. Peri Herm., I, 10, n. 126: "hujusmodi" intentiones format intellectus attribuens eas naturae intellectae, secundum quod comparat ipsma ad res quae sunt extra animam). L'intelligence "découvre" les intentions secondes en les "formant". Normalement, le verbe "découvrir" s'emploie au sujet de quelque chose de réel, et non à propos d'un "objet" comme tel. On découvre une réalité, on découvre un principe propre; on ne découvre pas, au sens propre, un objet. Mais peut-être l'être de raison constitue-t-il, à cet égard, un cas unique. Il n'est pas quelque chose de réel, il est pur objet, mais il est un objet qu'on découvre, l'avant formé. Il est bien d'une certaine manière l'"oeuvre" de l'intelligence, mais une oeuvre qui n'est pas réelle, une oeuvre qui est pur objet et qui demande à être regardée pour ellemême. En ce sens, on peut dire qu'on la "découvre". On peut dire aussi qu'on la "forme", le verbe "former" orientant dans le sens de la causalité formelle et non, comme le verbe "faire", dans le sens de la causalité efficiente. Ce verbe facere, saint Thomas l'emploie, par contre, à propos de l'"intention seconde" de la seconde opération (cf. I Sent., dist. XIX, q. 5, a. 1, ad 1; Comm. Mét., V, 9, n. 895: « compositionem propositionis, quam facit intellectus componens et dividens»), sans doute pour nous faire comprendre qu'il y a quelque chose de spécial dans cette seconde opération: la composition et la division (mais saint Thomas, parfois, emploie aussi adinvenire; cf. Summa I, q. 3, a. 4, ad 2: « compositio propositionis, quam anima adinvenit conjungens praedicatum subjecto »).

Notons le parallélisme des expressions adinvenire et advenire, qui peut sans doute nous éclairer sur l'utilisation du verbe adinvenire: la

lisme" (aequiparantia) que saint Thomas reconnaît ici entre être de raison et être de nature se situe au niveau des "sujets". Le "sujet" d'une science, saint Thomas le dit expressément, c'est ce dont nous cherchons les causes et les propriétés (;). Cette équivalence au niveau des sujets implique qu'ils aient même extension.

Cela est-il tout à fait exact? La connaissance des principes propres de la philosophie, et surtout de la philosophie première, n'implique-t-elle pas un mode d'universalité différent des "intentions" du genre et de la différence spécifique? Autrement dit, la connaissance des principes propres de ce-qui-est

raison "découvre" (adinvenit) dans les réalités considérées les "intentions", par exemple celles de genre, d'espèce, etc. qui ne se trouvent pas (non inveniuntur) dans la réalité (cf. Comm. Mét., IV, 5, n. 574). Une telle intention "advient" (advenit) à la nature appréhendée, en tant que cette nature est abstraite (par l'intelligence) de la matière individuelle (cf. Comm. De anima, II, 12, n. 378). Si l'intelligence "découvre" (adinvenit) l'intention, l'intention elle-même "advient" (advenit) à la nature appréhendée. L'action de l'intelligence demeure immanente à la réalité qu'elle connaît déjà; tandis que l'intention s'ajoute véritablement à la nature. L'adinvenire est donc bien une sorte de mise en lumière qui n'ajoute rien à la réalité connue, tandis que l'intention "ajoute" véritablement un "être de raison" à la nature (saint Thomas emploie parfois, au lieu du verbe advenire, le verbe accidere, qui vient des traductions latines d'Avicenne; voir par exemple Summa I-II, q. 29, a. 6, ad 1; cf. AVICENNE, Metaphysica, V, ch. 1, f. 87 v a). Cependant, comprenons bien que l'intentio ne peut s'ajouter à cette nature déjà connue que par et dans l'acte de l'intelligence connaissant cette nature.

(7) Voir Comm. Mét., Prooemium: « hoc enim est subjectum in scientia, cujus causas et passiones quaerimus ». Id., IV, leç. 1, n. 533: « in hac scientia nos quaerimus principia entis inquantum est ens; ergo ens est subjectum hujus scientiae, quia quaelibet scientia est quaerens causas proprias sui subjecti ». Voir aussi Summa I, q. 1, a. 7: le rapport du sujet d'une science à la science elle-même est semblable à celui de l'objet à la puissance ou à l'habitus; or l' "objet" d'une puissance ou d'un habitus est « ce sous la raison de quoi (sub cujus ratione) toutes choses se réfèrent à cette puissance ou à cet habitus ». Et « il y a identité entre le sujet des principes et celui de la science tout entière, puisque toute la science est contenue dans ses principes ».

n'implique-t-elle pas une universalité d'un type original — une universalité analogique — qui échappe à l'universalité univoque du genre? Or ce qui est le plus propre à la logique, n'est-ce pas précisément cette universalité générique? Il y a là un problème important. Cependant, l'universalité analogique des principes propres de la philosophie est bien impliquée dans l'être de raison; car ce type d'universalité demeure une "intention seconde", comme nous aurons l'occasion de la voir.

Ce parallélisme de l'ens rationis et de l'ens naturae au niveau des sujets n'implique en aucune manière une équivalence au niveau de la compréhension et de la signification de ce-quiest dans la réalité et de ce-qui-est ens rationis. Car la philosophie, lorsque dans ses analyses elle atteint les principes propres de ce-qui-est (surtout s'il s'agit de "ce-qui-est" en tant qu'acte et en tant que puissance), pénètre au plus intime de ce-qui-est; tandis que la logique, en considérant les "intentions" de "genre" et de "différence spécifique", ne saisit pas immédiatement ce-qui-est, son intelligibilité propre, mais la transformation que la réalité subit du fait qu'elle est connue. Il ne s'agit donc plus de ce qui spécifie en premier lieu notre intelligence, mais de la manière d'être "intelligé" par notre intelligence (*).

Mais ne pourrait-on pas objecter que l'ens naturae que nous atteignons immédiatement a toujours un mode physique et sensible (nous ne pouvons expérimenter que la réalité existante sensible, celle qui fait partie de notre univers), tandis que l'ens rationis a un mode moins lié à la matière, un mode plus spirituel qui lui vient de notre intelligence? Par le fait même, l'ens rationis aurait une dignité plus grande que l'ens naturae. On pourrait dire en effet que si l'ens naturae est le fondement radical et primitif de l'ens rationis, celui-ci présuppose donc celui-là, mais constitue un mode plus simple, plus

^(*) Ce qui spécifie notre intelligence en premier lieu, c'est l'ens — on peut préciser: l'ens naturae, l'ens extra animam; ce qui spécifie la connaissance logique, c'est ce-qui-est en tant que connu; c'est donc nécessairement quelque chose de second.

spirituel; et que si ce mode de l'ens rationis est plus spirituel, l'être sera donc saisi en lui d'une manière plus profonde, plus compréhensive.

S'il ne s'agissait que de comparer les modes particuliers de l'ens naturae et de l'ens rationis, l'objection pourrait avoir sa valeur; mais ce n'est pas ces modes que l'on regarde en premier lieu lorsqu'on distingue ens naturae et ens rationis. C'est l'ens qu'on considère en tant qu'il est dans la réalité, en dehors de celui qui le connaît, ou c'est l'ens-rationis, qui n'existe que dans celui qui le connaît. Or l'ens en tant qu'il est dans la réalité peut être considéré en lui-même, en ce qu'il a de plus intime: son acte d'être; tandis que quand on considère l'ens-rationis, on le considère dans celui qui le connaît; on ne peut plus alors considérer l'ens en lui-même, mais seulement la modalité qu'il possède en tant qu'il est connu (9).

Cette objection est très intéressante à considérer, car on voit qu'en thématisant l'ens rationis à la manière de saint Thomas, on risque de se laisser séduire par son mode, plus spirituel que celui de l'ens naturae (10).

⁽⁹⁾ D'un côté, par l'ens naturae, on peut atteindre l'ens, ce-qui-est, et l'on saisit vraiment l'ens; tandis que de l'autre côté on demeure dans un mode de l'ens sans pouvoir saisir l'ens en lui-même.

⁽¹⁰⁾ Le danger existe aussi d'enfermer l'intelligence dans le mode intentionnel de sa connaissance de l'ens naturae. Si, comme "certains" le prétendent, nous ne connaissions que les species qui sont dans notre intelligence, aucune science ne porterait sur les réalités extra animam, mais seulement sur les "species intelligibles" ou "intentions intelligibles"; autrement dit, toutes les sciences se ramèneraient à la logique ou à la critique (cf. Comm. De anima, III, 8, n. 718; dans la Somme, I, g. 85, a. 2, saint Thomas fait allusion aux Platoniciens, pour qui il n'y a de science que des "idées"). Autre conséquence: tout jugement et toute opinion seraient également vrais (Summa I, loc. cit.). Aussi saint Thomas affirme-t-il avec force que « ce n'est pas la species intelligible que est l'objet de l'intelligence, mais la quiddité de la réalité saisie (quidditas rei intellectae) » (Comm. De anima, loc. cit.). «Ce qui est saisi (intelligitur) en premier lieu, c'est la réalité dont la species intelligible est la similitude » (Summa I, loc. cit.): « Mais parce que l'intelligence se réfléchit sur elle-même (supra seipsum reflectitur), selon

Malgré cette très grande diversité de l'ens rationis et de l'ens naturae au niveau de la compréhension et de la signification, il est vrai de dire que l'être de raison, sujet de la logique, et l'ens naturae, sujet de la philosophie, "sont parallèles" (aequiparantur). Si donc on ne distingue plus signification et fonction-sujet, on finit par confondre logique et philosophie, logique et philosophie première (11). N'est-ce pas ce qui s'est produit chez Ockham?

Cette distinction entre l'ens naturae et l'ens rationis est capitale; elle permet de préciser ce qu'est, pour saint Thomas, l'être que considère le philosophe. Cet être, c'est ce-qui-est, qui est indépendant de la considération du philosophe. Celui-ci le reçoit; il ne le découvre pas à partir de sa propre connaissance et dans la lumière même de sa propre connaissance [les intentions logiques, en effet, n'existent objectivement qu'à partir de notre propre connaissance abstraite et en elle (12)], il l'accueille comme ce-qui-est, ce qui s'impose dans son intelligibilité la plus propre et la plus fondamentale, qui ne présuppose rien d'antérieur. Ce-qui-est est toujours premier pour le philosophe et, d'une certaine manière, ultime; car c'est tou-

cette même réflexion elle saisit (intelligit) son propre intelligere et la species par laquelle elle "intellige". Et ainsi la species intellectiva est, de manière secondaire (secundario), ce qui est saisi (id quod intelligitur) » (loc. cit.).

(11) Dans un contexte assez différent de celui du Commentaire des Métaphysiques, relevons la distinction que fait saint Thomas, dans le Commentaire des Sentences, entre ce qui est signifié par la définition et l'intention de la définition. Si l'on considère la définition selon ce qui est signifié par elle, « c'est la même chose qui est signifiée par la définit et par la définition »; par contre, si l'on considère la définition selon son intention, « la définition, ainsi, n'est pas le défini, mais conduit à sa connaissance; et ainsi la définition est composée de plusieurs intentions dont aucune ne lui est attribuée, ni inversement, puisque l'intention du genre n'est pas l'intention de la définition; mais cela n'est que selon l'intelligence, qui découvre (adinvenit) ces intentions » (I Sent., dist. 25, q. 1, a. 1, ad 2; cf. AVICENNE, Metaphysica [Venise 1508], V, 5, f. 89 v b).

(12) Cf. I Sent., dist. XXXIII, q. 1, a. 1, ad 3: « intentiones ipsae non sunt in rebus, sed in anima tantum ».

jours à ce-qui-est que l'on revient, et c'est toujours ce-qui-est que l'on recherche. Un tel regard présuppose que le philosophe possède une lucidité suffisante pour discerner ce-qui-est antérieurement à son activité et ce qui provient d'elle. Celle-ci, du fait même qu'elle a un mode abstrait, modifie ce qu'elle connaît, transforme ce-qui-est, du fait même qu'il est connu — puisqu'il apparaît alors comme ayant certaines "intentions" nouvelles (13). Ces "intentions" peuvent être considérées pour elles-mêmes, et c'est bien ce que fait saint Thomas quand il parle d' "intention de raison' (14).

Dès le Commentaire des Sentences, saint Thomas distingue très clairement « ce que l'intelligence conçoit, [et qui] est une similitude de la réalité existant hors de l'âme », et « ce qui résulte de la manière de saisir (ex modo intelligendi) la réalité qui est hors de l'âme », autrement dit l'"intention" que notre intelligence "attribue" à la nature saisie (15). Cette distinction, maintes fois reprise, entre l'intentio rei intellectae (16), (ou intentio intellecta, ou intentio prima) (17) et l'intentio consequens

⁽¹³⁾ Seule la connaissance abstractive est "source" d'"intentions secondes". L'amour, qui répugne au mode abstractif, n'est pas à l'origine d'intentions secondes. Si donc il y a un ens rationis, il n'y a pas d'ens amoris. Saint Thomas reconnaît qu'il y a un analogue du verbum dans l'activité volontaire (l'amour-fruit); mais il n'y a rien, du côté de l'opération volontaire, qui soit l'analogue de l'intention de raison. L'exigence du verbum ne provient donc pas en premier lieu de l'abstraction — le verbe n'est pas lié au mode abstractif — mais du mode d'immanence intentionnelle de l'intelligence. Et dans la mesure même où elle réclame une certaine immanence, l'opération volontaire exige quelque chose d'analogue au verbum.

⁽¹⁴⁾ Cf. Comm. Mét., IV, 4, n. 574 (cité plus haut).

⁽¹⁵⁾ I Sent., dist. II, q. 1, a. 3, sol. Rappelons les principaux autres lieux où cette distinction est exposée, avec des précisions diverses: I Sent., dist. XXXIII, q. 1, a. 1; C.G. I, ch. 53; IV, ch. 11; De pot., q. 1, a. 1, ad 10; q. 7, a. 6 et a. 9; Comm. De anima, II, 12, n. 378-380; Comm. Mét., IV, 4, n. 574 (cité ci-dessus); VII, 13, n. 1570; Summa I, q. 85, a. 2, c. et ad 2; a. 3, ad 1; I-II, q. 29, a. 6.

⁽¹⁶⁾ C. G. I, ch. 53.

⁽¹⁷⁾ L'expression intentio prima est employée à l'intérieur de cette autre expression: nomen primae intentionis; mais saint Thomas l'em-

modum intelligendi (18) (ou intentio rationis, intentio intelligibilis, intentio universalitatis, intentio logica, intentio secunda) justifie la distinction, au niveau des "noms", entre le nomen rei et le nomen intentionis (19). Dans cette expression nomen intentionis (comme lorsque saint Thomas oppose l'intentio, sans qualification, à la res considerata) (20), intentio signifie l' "intention de raison" — ce qui ne veut pas dire que
l' "intention", comme telle, soit toujours une intention de raison.

Avicenne distinguait déjà des intentiones primo intellectae et des intentiones secundo intellectae (21). Ce qui semble être propre à saint Thomas, c'est d'avoir considéré l'intention seconde, l'intention de raison, pour elle-même, et d'avoir affirmé qu'elle était un "être de raison". Cette considération et ce "passage" de l'intention de raison à l'être de raison sont très significatifs, et montrent bien l'approfondissement que réalise saint Thomas quand il considère l'intention de raison en elle-même, comme une intention "seconde", c'est-à-dire en la distinguant de l'intention "première". Celle-ci n'est autre que l'intelligibilité que la réalité existante possède en elle-même, ce

ploie-t-il seule? Elle figure dans le *De universalibus* (tr. II) et dans la *Summa logicae* (tr. I, ch. 1), qui ne sont pas de saint Thomas; mais ce dernier ne l'emploie pas dans les grands textes auxquels nous nous référons ici; il lui préfère l'expression *intentio intellecta*. Saint Thomas parle aussi des *prima intellecta*, qu'il distingue des *secunda intellecta* (autrement dit, des intentions de raison): cf. *De pot.*, q. 7, a. 9.

- (18) De pot., loc. cit.
- (19) Voir I Sent., dist. XXV, q. 1, a. 1, sol. et ad 8; ibid., a. 3; sol.: De pot., q. 9, a. 2, ad 2; Summa I, q. 29, a. 1, obj. 3 et ad 3; cf. a. 2, c et q. 30, a. 4, c. S. Thomas dira aussi nomen primae intentionis et nomen secundae intentionis (I Sent., dist. XXII, q. 1, a. 3, sol.; dist. XXVI, q. 1, a. 1, ad 3) ou nomen primae impositionis et secundae impositionis (I Sent., dist. II, q. 1, a. 3, sol.; dist. XXVI, q. 1, a. 1, ad 3; dist. XXVII, q. 1, a. 1, ad 3; III Sent., dist. VI, q. 1, a. 1, sol. 1; De unione Verbi incarnati, a. 2, c.).
- (20) Comm. Mét., IV, 4, n. 574. Dans ce passage (cité plus haut), saint Thomas précise aussitôt que cette intentio est une intentio rationis.
 - (21) Metaphysica, I, ch. 2, f. 70 a v.

qui la rend capable de spécifier l'intelligence, de la déterminer en la perfectionnant (22); tandis que l'intention "seconde" est celle qui apparaît dès lors que cette intelligibilité première est saisie par une connaissance abstraite, et donc saisie seulement d'une manière partielle. L'intention seconde n'est jamais fondamentale, elle présuppose l'intelligibilité première en acte et connue (23); elle ne peut apparaître qu'à partir de celle-ci, mais

- (22) Saint Thomas précise qu'il faut bien distinguer l'intentio intellecta, terme de l'opération de l'intelligence, de la species intelligibilis, qui en est le principe (G.C. I, ch. 53; cf. II, ch. 75; voir aussi De pot., q. 8, a. 1 (ci-dessous, note 40), où la distinction est faite à propos du verbum; mais l'intentio intellecta, précisément, n'est autre que le verbum; cf. G.C. IV, ch. 11: « J'appelle intentio intellecta ce que l'intelligence conçoit en elle-même de la réalité saisie (intellecta) (...), cette intention elle-même cst appelée "verbe intérieur" (verbum interius) ». Cependant, il arrive que saint Thomas emploie intentio intelligibilis comme l'équivalent de species intelligibilis (Summa I. q. 85, a. 1, ad 4; Comm. De anima, III, 8, n. 718).
- (23) Voir De pot., q. 7, a. 6: «il y a des rationes auxquelles rien ne correspond dans la réalité intelligée; mais ce à quoi appartiennent de telles raisons, l'intelligence ne l'attribue pas aux réalités selon qu'elles sont en elles-mêmes, mais seulement selon qu'elles ont été saisies (intellectae); cela est évident dans la raison de genre et d'espèce, et des autres intentions intellectuelles: il n'y a en effet rien, dans les réalités qui sont hors de l'esprit (extra animam), dont la similitude soit la raison de genre ou d'espèce. Et cependant l'intelligence n'est pas dans l'erreur (non est falsus), parce que ce à quoi appartiennent ces raisons, celles de genre et d'espèce, elle ne l'attribue pas aux réalités en tant qu'elles sont hors de l'esprit, mais seulement en tant qu'elles sont dans l'intelligence (in intellectu). Car du fait que l'intelligence se réfléchit en elle-même, comme elle saisit (intelligit) les réalités existant hors de l'esprit, ainsi elle saisit qu'elles ont été saisies (intelligit eas esse intellectas); et ainsi, comme il y a une certaine conception de l'intelligence ou une raison (ratio) - à laquelle correspond la réalité qui est hors de l'esprit —, ainsi il y a une certaine conception ou raison à laquelle correspond la réalité saisie (intellecta) en tant que telle; ainsi, à la raison d'homme ou à la conception d'homme correspond la réalité hors de l'esprit, et à la raison ou à la conception de genre ou d'espèce correspond seulement la réalité saisie (intellecta) ». - Il y a aussi des "conceptions" qui ne sont pas des similitudes de réalités extra animam, et qui ne sont pas non plus des conséquences de notre manière de

non dans son prolongement; car il faut bien comprendre que cette "intetion seconde" est d'un autre ordre que l'intention première.

De plus, si l'intelligibilité est propriété de ce-qui-est en tant qu'être (24), l'intention première n'est pas l'être réel, ce-quiest (25), mais elle se fonde immédiatement sur lui (26). Par le fait même, identifier "intention de raison" et "être de raison", c'est préciser que l'intention seconde n'a pas, à l'égard de l'être de raison, le même rapport que l'intention première à l'égard de l'ens naturae. L'intention de raison est l'être de raison, c'està-dire qu'elle n'a pas de fondement séparable de ce qu'elle est; cas si l'intention première n'est pas l'ens naturae, c'est précisement parce que celui-ci est indépendamment de notre connaissance intellectuelle, et donc en est séparable: s'il la fonde, il ne lui est pas relatif. L'intelligence humaine est essentiellement ordonnée à ce-qui-est, tandis que ce-qui-est ne lui est pas essentiellement relatif. Par contre, l'ens rationis est et demeure essentiellement relatif à notre connaissance intellectuelle, et dépendant d'elle. En ce sens, il faut dire que l'être de raison, en tout ce qu'il est, est "relationnel", relatif à notre pensée. On pourrait donc dire (tout en respectant, évidemment, la totale diversité qu'implique cette analogie) que l'être de raison est à notre connaissance intellectuelle ce que l'être créé est à l'acte créateur. L'être de raison demeure dans la connaissance intellectuelle, présent en elle, comme l'être créé demeure dans l'acte créateur, présent en lui.

[&]quot;saisir" la réalité: ainsi "la conception de la chimère", qui n'a pas de fondement (ni prochain, ni éloigné) dans la réalité (*I Sent.*, dist. II, q. 1, a. 3, sol.).

^{(24) «} L'objet propre de l'intelligence est l'ens intelligibile » (C.G., II, ch. 98). « L'ens ne peut être saisi, intelligi) que si l'ens est intelligible; cependant, l'ens peut être saisi (intelligi) de telle sorte que son intelligibilité [elle-même] ne soit pas saisie (non intelligatur) » (Summa I, q. 16, a. 3, ad 3).

⁽²⁵⁾ Cf. C.C. IV, ch. 11; De pot., q. 9, a. 5, resp.

⁽²⁶⁾ I Sent., dist. II, q. 1, a. 3, sol.: « talis conceptio intellectus habet fundamentum in re immediate ». Cf. De pot., q. 1, a. 1, ad 10.

Si l'intention de raison est une relation de raison, on peut donc préciser son fondement propre, car toute relation a un fondement propre; mais si la relation réelle a un fondement réel, la relation de raison ne peut avoir immédiatement un fondement réel (27). Le fondement de cette relation de raison, de cette "intention seconde", est la nature en tant que connue, la "res intellecta en tant que telle" (24). Il y a donc intervention d'un acte de connaissance intellectuelle. L'ens naturae n'est fondement que par l'intermédiaire de l'acte de connaissance: c'est en tant que connu qu'il est fondement. La natura rei en tant que connue (l'intentio intellecta) est distincte formellement de l'intention de raison, mais celle-ci n'en est pas réellement séparable; car c'est grâce au même acte de connaissance intellectuelle qu'apparaissent l'intention seconde et son fondement propre.

Il faudrait ici analyser l'universel et les divers prédicables, spécialement le genre, qui est le prédicable le plus fondamental. Le genre étant l'intention de raison la plus fondamentale, c'est donc le fondement propre du genre lui-même qu'il faudrait regarder en premier lieu, en le comparant au fondement ultime de l'intention première la plus fondamentale. Or l'intention première la plus fondamentale, c'est l'intelligibilité analogique de la matière première — la matière première, qui est le principe radical de l'ens mobile, n'est intelligible que par

⁽²⁷⁾ Cf. De pot., loc. cit.; I Sent., loc. cit.: la res ipsa n'est que le fondement éloigné de l'intention de raison. — Voir ci-dessous, note 37. (28) Cf. De pot., q. 7, a. 6. Il s'agit ici, précisons-le, de l'intention de raison de la première opération. — Remarquons à la fois la précision et la souplesse du langage de saint Thomas. Dans cet article du De potentia, il oppose la res intellecta secundum quod hujusmodi, autrement dit la res secundum quod est in intellectu, à la res prout in se ipsa est, c'est-à-dire la res secundum quod est extra animam. Un peu plus loin (De pot., q. 8, a. 1). l'expression res intellecta sera prise au sens de res quae intelligitur, l'accent étant mis sur res, et non sur quae intelligitur. De même dans le Contra Gentiles, IV, ch. 11, où res intellecta est pris au sens de ipsa res quae intelligitur (l'accent étant mis sur ipsa res).

la forme. Le genre, comme universel fondamental, se fonde sur la nature-matière en tant que connue, car il implique une certaine détermination, une certaine signification; il est à la fois tout et partie (tout dans sa fonction d'universel, partie dans sa signification). On voit par là comment il y a, dans l'être réel physique, quelque chose de plus fondamental que dans le genre. Cet au-delà du genre, dans son état "natif", c'est la matière première. Cependant, il est exact de dire, comme le fait saint Thomas, que le genre « se prend de la matière » (29). On peut donc dire que le genre joue, dans l'ordre de l'ens rationis. un rôle analogue à celui de la matière dans l'ordre de l'ens naturae; mais il ne faut pas pour autant confondre leurs significations propres: le genre n'est pas pure puissance, et la matière n'est pas un tout potentiel. Dans la mesure où l'on confond ens rationis et ens naturae (ramenant celui-ci à celui-là), on ne peut plus saisir ce qu'est la matière première - pure puissance, principe radical du monde physique -, on la concoit comme un genre, un tout potentiel confus.

(28) Comm. Peri Herm., I, 8, n. 97: « a materia sumitur genus, a forma autem differentia ». Cf. C.G. II, ch. 95: « ratio generis ex principio materiali sumitur, differentia speciei a principio formali». De même De pot., q. 7, a. 3, resp.; Q. disp. De anima, a. 9, resp.; De spir. creat., a. 1, ad 24, où saint Thomas précise que « par matière il ne faut pas entendre la matière première, mais [la maière] en tant que par la forme elle reçoit un certain esse imparfait et matériel comparativement à l'esse spécifique: comme l'esse de l'animal est imparfait et matériel comparativement à [celui] de l'homme ». Voir aussi De ente et essentia, ch. 2, où saint Thomas précise: « le genre n'est pas la matière, mais il est pris de la matière ut significans totum » (p. 18; le P. Roland-Gosselin renvoie à un passage de la Métaphysique d'Avicenne où genre et matière sont distingués et, en opposition, à un texte des Quaestiones de Bacon où ils semblent bien être identifiés: voir loc. cit., note 3). — Insistons encore sur ce point: si le genre a pour fondement ultime la matière, son fondement prochain est la connaissance que nous avons de cette partie potentielle de la réalité (par exemple "animal"), qui implique nécessairement certaines déterminations. Il ne s'agit pas de la connaissance de la matière comme principe, mais de la connaissance de la matière comme partie du composé (la nature-matière).

Notons d'autre part que si, en analysant l'ens naturae, on doit bien distinguer sa détermination de sa limite (l'une relevant de la cause formelle, l'autre de la cause matérielle), au niveau de l'ens rationis une telle distinction ne peut plus avoir lieu: dans l'ens rationis, détermination et limite vont de pair. Cela est évident puisque l'être de raison, s'il peut se fonder radicalement sur la matière (ce que nous venons de voir à propos du genre), n'implique pas en lui-même de cause matérielle. Il joue l'égard de notre intelligence le rôle de cause formelle spécifiant une connaissance propre: la connaissance logique.

Si saint Thomas distingue très nettement ens naturae et ens rationis, il reconnaît cependant leurs liens profonds. L'être de nature fonde de manière ultime l'être de raison, mais celui-ci n'en est pas une véritable propriété, puisque c'est par l'intervention de l'activité intellectuelle qu'il apparaît. Aussi peut-on dire que l'être de raison est comme une forme nouvelle "revêtant" l'être de nature et lui donnant une universalité, une objectivité nouvelle, un lien actuel avec notre itnelligence lui donnant donc une sorte de "spiritualité", ou plus exactement de "rationalité". Oon voit alors comment, pour certains, l'ens naturae peut apparaître, de ce fait, comme enveloppé de "gloire"; ne devient-il pas, par l'ens rationis, tout relatif à notre intelligence? D'une autre manière, on peut dire que l'ens rationis adapte l'ens naturae au conditionnement de notre intelligence, qu'il le "domestique" en le rendant esclave, qu'il l'"aliène". L'être de raison apparaît dons pour notre activité intellectuelle comme une conséquence nécessaire, et c'est pourquoi, si facilement, nous en arrivons à penser que la réflexion sur les "intentions secondes" doit nous amener à découvrir leur fondement ontologique. En réalité, ce fondement ontologique que nous cherchons, l'ens naturae, ne peut être découvert par cette voic (30), puisque le fondement des "intentions

⁽³⁰⁾ Saint Thomas, d'autre part, met en garde contre le danger de projeter sur l'ens naturae des distinctions propres à l'ens rationis; voir Summa I, q. 76, a. 3, ad 4: « il ne faut pas admettre une diversité dans

de raison" ne peut être, comme nous l'avons vu, que dans l'intelligence: il implique un acte d'intelligence. Or l'ens naturae, nous l'avons vu également, ne peut être saisi que directement et par lui-même, puisqu'il est dans la réalité et qu'il est, dans la réalité, ce qui est premièrement et fondamentalement. La réflexion sur nos intentions secondes, lesquelles présupposent toujours une activité intellectuelle, ne peut nous mettre en contact direct avec ce qui est premier; mais à partir de la modification que nous faisons subir à ce-qui-est en le connaissant, elle peut nous dévoiler notre manière d'atteindre ce-qui-est, notre manière de le devenir intentionnellement et d'une façon abstraite, notre manière de le dire et de l'interpréter...

Cependant, étant donné les liens qui existent entre l'ens rationis et l'ens naturae, on comprend que saint Thomas puisse affirmer que la métaphysique a une certaine "affinité" avec la logique, du fait que l'une et l'autre ont même extension. Saint Thomas en conclut que si « le modus logicus est propre à cette science » (la métaphysique), il est par conséquent « convenable de commencer par lui » (31). A cela saint Thomas ajoute, en parlant d'Aristote: « Mais il dit qu'il s'exprimera plus logiquement au sujet du quod quid est, en tant qu'il recherche ce qu'est le quod quid erat esse à partir du mode d'attribution; cela, en effet, concerne proprement le logicien » (32). Saint Thomas semble donc reconnaître que la réflexion sur le mode d'at-

les réalités naturelles en fonction des diverses raisons ou intentions logiques euxquelles donne lieu [notre] manière de connaître (quae consequentur modum intelligendi); car la raison peut appréhender une seule et même [réalité] selon divers modes ».

⁽³¹⁾ Comm. Mét., VII, 3, n. 1308. Cf. VII, 17, n. 1658: « Le logicien considère le mode d'attribution (modum praedicandi), et non l'existence de la réalité ».

⁽³²⁾ Ibid.: « Magis autem logice dicit se de eo quod quid est dicturum, inquantum investigat quid sit quod quid erat esse ex modo praedicandi. Hoc enim ad logicum proprie pertinet ». Voir VII, 2, n. 1297: « la diversité de la matière [réalisée] par toutes les formes (diversitatem materiae ab omnibus formis), le philosophe ne la prouve pas par la voie du mouvement (qui est une "voie" propre à la philosophie de la nature), mais « par la voie de l'attribution (per viam praedicationis),

tribution (le modus praedicandi) peut nous amener à la connaissance de ce qu'est la quod quid erat esse. La réflexion logique conduirait-elle donc à la connaissance métaphysique de l'ens naturae? N'est-ce pas là, précisément, une approche λογικῶς que saint Thomas admet à la suite d'Aristote? Ce n'est cependant qu'une approche; de plus, comprenons bien qu'il s'agit du quod quid erat esse, et non de la véritable saisie de l'οὐσία comme ἀρχή de tout ce-qui-est. La saisie de l'οὐσία se fait d'une autre maniere, puisqu'il s'agit de découvrir un principe propre de ce-qui-est. Ce principe ne peut être découvert à partir d'une réflexion sur le mode d'attribution; il faut revenir directement à l'expérience de la réalité existante et l'interroger pour découvrir en elle son principe propre d'être: son οὐσία.

La réflexion logique peut donc servir à une sorte de propédeutique philosophique, mais elle ne peut pas, par elle-même, conduire à la découverte des principes propres de ce-qui-est. Elle peut mettre en lumière certaines confusions et montrer l'impossibilité de certaines identifications; ainsi, elle nous montre qu'on ne peut identifier le quod quid crat esse et la substance, bien que le quod quid erat esse appartienne en premier lieu à la substance. Confondre cette propédeutique philosophique avec la véritable recherche métaphysique reviendrait à confondre l'ens rationis avec l'ens naturae, en confondant d'abord l'intention seconde avec l'intention première.

* * *

Pour mieux saisir le caractère tout à fait propre de l'ens rationis qui spécifie la logique, revenons un instant sur la distinction de l'ens artificiale et de l'ens rationis, distinction qui donne toute sa force à l'affirmation de saint Thomas disant que la logique est « l'art des arts » (33).

qui est propre à la logique, dont [Aristote] dit au livre IV de (la Métaphysique) qu'elle a une affinité avec cette science».

⁽³³⁾ Comm. Sec. Anal., Prooemium, n. 3: la logique « semble être l'art des arts, parce qu'elle nous dirige dans l'acte de la raison, dont procèdent tous les arts ».

Il est facile de voir approximativement la parenté et en même temps les divergences de l'ens artificiale et de l'ens rationis; car l'ens artificiale est un "être de raison" en ce sens qu'il est l'oeuvre de notre intelligence, qu'il provient de notre raison — celle-ci en est la source propre (34) —; mais évidemment l'ens artificiale n'est pas un être de raison à la manière de l'être logique, des "intentions secondes", car il existe réellement, il implique une forme d'expression (35) qui inhère réellement et physiquement à telle ou telle matière.

Pouvons-nous préciser plus profondément la différence qui existe entre les deux? Pour cela, essayons de comprendre en quel sens l'ens rationis logique est en un certain sens un ens artificiale.

Si l'ens artificiale possède une forme réelle, une forme d'expression, cette forme est une relation d'ordre. Ce que l'artiste est capable de faire, c'est de nouvelles formes, de nouvelles relations d'ordre qui expriment quelque chose de nouveau, ou qui permettent d'utiliser d'une manière nouvelle les richesses des réalités naturelles (l'outil) (36). Ces nouvelles relations sont le fruit de l'art humain. Certes, l'ens rationis est lui aussi une relation, mais une "relation de raison", et non pas une forme réelle (37). Cette relation de raison implique un ordre purement

⁽³¹⁾ Cf. Comm. Sec. Anal., Prooemium, n. 1; II, 9, n. 502: « illis quae fiunt per rationem, sicut sunt opera artis ». Summa I-II, q. 57, a. 3, etc.

⁽³³⁾ Voir notre Essai de philosophie sur L'activité artistique, I, éd. Beauchesne, Paris 1969, pp. 386 sq.

⁽³⁶⁾ Cf. De pot., q. 6, a. 3: « Produire un certain effet que la nature ne peut pas produire, ou [qu'elle ne peut pas produire] de manière convenable, par l'intermédiaire de l'action des principes naturels, [voilà ce qui] appartient à l'art ».

⁽³⁷⁾ La relation « a l'esse le plus débile » (Comm. Phys., III, leç. 1, n. 280: « cum relatio habeat debilissimum esse, quod consistit tantum in hoc quod est ad aliud se habere »); c'est pour cela qu'elle peut (et elle est la seule, parmi les prédicaments, à le pouvoir) être réelle ou « de raison ». Il y a relation réelle « là où quelque chose dépend réellement d'un autre, soit de manière absolue (simpliciter), soit sous un certain aspect (secundum quid). C'est pourquoi il y a relation réelle de la science à ce qui peut être su (ad scibile), mais inversement [il y a] seulement

objectif que l'intelligence découvre à partir de la réalité connue. Cet ordre purement objectif n'est pas le fruit d'un art en ce sens qu'il n'est pas une oeuvre artificielle, et qu'il n'est pas un oeuvre volontaire; il n'est pas une "oeuvre" au sens propre, et il ne pourrait pas être autrement qu'il n'est. Cet ordre purement objectif existe à partir de l'activité naturelle de notre intelligence, de son activité abstractive; c'est pourquoi il s'impose d'une manière nécessaire. C'est la nature propre de l'intelligence humaine, ou plus exactement sa manière propre de connaître, qui est comme la "source" de cet ordre nouveau - et non l'inspiration de tel ou tel individu. Nous disons bien: "comme la source", car au sens rigoureux l'ens rationis n'a pas de cause efficiente puisqu'il n'est pas réellement et n'a qu'un esse purement objectif; mais il ne peut apparaître qu'à partir de l'exercice même de notre activité intellectuelle, et il lui est toujours parallèle. Etant indépendant de notre volonté, de notre libre-arbitre, de notre inspiration, mais étant dépendant de notre manière naturelle de connaître, cet être de raison, cette relation de raison a donc une objectivité et une universalité parfaites. Nous ne pouvons pas modifier

[relation] selon la raison » (De pot., q. 7, a. 1, ad 9; on pourrait citer bien d'autres lieux, en particulier De ver., q. 21, a. 1; Comm. Phys., V, 3, n. 667...). « Parce que la relation, parmi tous les prédicaments, a l'esse le plus débile, certains ont pensé qu'elle faisait partie des "seconds intelligés" (ex secundis intellectibus). Les "premiers intelligés" (prima intellecta), en effet, sont les réalités hors de l'âme, et c'est vers l'intellection de ceux-ci que se porte en premier lieu l'intelligence. Et l'on nomme "seconds intelligés" les intentions qui suivent le mode d'intellection (modum intelligendi): c'est cela que saisit (intelligit) en second lieu l'intelligence, en tant qu'elle se réfléchit sur elle-même (reflectitur supra se ipsum), connaissant qu'elle connaît et la manière dont elle connaît (intelligens se intelligere et modum quo intelligit). Selon cette position, il s'ensuivrait que la relation ne serait pas dans les réalités extra animam, mais dans la seule intelligence, comme l'intention de genre, d'espèce et des substances secondes. Or il ne peut en être ainsi, car dans aucun prédicament n'entre autre chose qu'une réalité existant hors de l'âme. En effet, l'ens rationis se contre-distingue (dividitur contra) de l'ens divisé en les dix prédicaments... » (De pot., q. 7, a. 9).

les prédicables selon notre inspiration personnelle: ils s'imposent à notre intelligence d'une manière objective.

Mais les prédicables ne sont-ils pas liés au langage? et le langage n'est-il pas lui-même une oeuvre « conventionnelle » et artificielle, non une oeuvre naturelle? Saint Thomas lui-même, à la suite d'Aristote et en le précisant, fait bien la distinction entre le concept, signe naturel de la réalité connue, et le langage, signe conventionnel exprimant ce que nous connaissons (3°). Nous sommes là devant un problème très important, surtout aujourd'hui. La logique est-elle la logique du langage ou celle de l'ens rationis? Quelle différence y a-t-il entre l'ens rationis et le langage?

Pour répondre à cette question, il faut préciser les rapports entre le concept, l'être de raison et le langage. Pour saint Thomas, le concept ou verbe est une forme intentionnelle (39) qui n'existe que dans l'intelligence en acte et qui est une similitude de la réalité "intelligée" (10). C'est par le concept que

⁽³⁸⁾ Voir Comm. Peri Herm., I, 4, n. 36 sq.; De pot., q. 7, a. 6.

⁽³⁹⁾ Pour bien préciser comment le verbe est une forme intentionnelle, il faudrait distinguer cette forme intentionnelle (celle du verbe) de la "vertu" (intentionnelle) de l'art dans l'instrument de l'artiste; cf. De pot., q. 3, a. 7, ad 7: la vertu naturelle des réalités naturelles « est en elles (inest eis) comme une certaine forme ayant un esse assuré et stable (ratum et firmum) dans la nature. Mais ce qui est fait par Dieu dans la réalité naturelle, par quoi elle agit actuellement, est seulement comme une intentio ayant un certain esse incomplet, à la manière dont les couleurs sont dans l'air et la vertu de l'art dans l'instrument de l'artiste ».

⁽⁴⁰⁾ Voir De pot., q. 8, a. 1: « Une telle conception ou verbe, par laquelle notre intelligence saisit (intelligit) la réalité autre qu'elle-même, naît (exoritur) d'une autre et représente un autre. Elle naît certes de l'intelligence par son acte, mais elle est une similitude de la réalité saisie (intellecta). Mais lorsque l'intelligence se connaît (intelligit) elle-même, le verbe susdit, ou conception, est un rejeton et une similitude de la même, c'est-à-dire de l'intelligence se connaissant elle-même. Et cela arrive parce que l'effet est assimilé à la cause selon sa forme: or la forme de l'intelligence est la réalité connue (intellecta). C'est pour-quoi le verbe qui naît de l'intelligence est une similitude de la réalité connue (intellecta), qu'il soit identique à l'intelligence ou qu'il soit autre.

l'intelligence "intellige" les réalités autres qu'elle-même. Si ce concept, ce verbe, est autre que l'acte de connaissance, il demeure dans cet acte; il est considéré comme le "terme" de l'activité intellectuelle (41), dont il est le fruit. Le concept est donc bien lui aussi, un "être raison" en un sens très large, puisqu'il est le fruit propre de la connaissance intellectuelle et qu'il demeure en elle: il n'est que in intellectu (12). L'intelligence, en connaissance ce-qui-est, produit intentionnellement le verbe et le dit au plus intime d'elle-même. Cependant le verbe, s'il est "être de raison" au sens large puisqu'il est produit par l'intelligence en acte, n'est pas "être de raison" au sens des "intentions" de raison, car tout en étant forme intentionnelle, il est

Un tel verbe de notre intelligence est certe extrinsèque à l'esse de l'intelligence elle-même (...); cependant il n'est pas extrinsèque à l'intelligere lui-même, puisque l'intelligere lui-même ne peut s'accomplir sans le verbe susdit ». Ce verbe, ou conceptio intellectus, diffère de la réalité qui est connue, de l'"espèce intelligible" par laquelle l'intelligence devient en acte (qua fit intellectus in actu) et de l'acte d'intellection. Il diffère de la réalité connue, "intelligée", parce que celle-ci « est parfois hors de l'intelligence, alors que la conception de l'intelligence n'est que dans l'intelligence; et de nouveau la conception de l'intelligence est ordonnée à la réalité connue (intellecta) comme à sa fin: car si l'intelligence forme en elle-même la conception de la réalité, c'est pour connaître la réalité saisie (ut rem intellectam cognoscat) » (ibid.). Le verbe diffère aussi de la "forme (species) intelligible", car celle-ci « est considérée comme principe de l'action de l'intelligence, puisque tout agent agit selon qu'il est en acte; or l'acte se fait par une certaine forme, qui doit être le principe de l'action ». Enfin le verbe diffère de "l'action de l'intelligence", car il est « considéré comme le terme de l'action, et comme quelque chose [qui est] constitué par elle. En effet l'intelligence, dans son action, forme la définition de la réalité, ou encore une proposition affirmative ou négative. Or cette conception de l'intelligence en nous est proprement appelée "verbe", car elle est ce qui est signifié par le verbe extérieur: en effet la parole extérieure ne signifie ni l'intelligence ellemême, ni la forme intelligible, ni l'acte de l'intelligence, mais la conception de l'intelligence par l'intermédiaire de laquelle [l'intelligence] se rapporte à la réalité » (ibid.).

- (41) Voir De pot., loc. cit. (cf. note précédente).
- (42) « Conceptio intellectus non est nisi in intellectu » (De pot., q. 8, a. 1; cf. C.G. IV, ch. 11).

une forme réelle, quoique toute relative à la réalité connue, une forme qui n'a pas d'autre signification que celle de la réalité connue; c'est cette réalité même qu'elle exprime, qu'elle rend présente à l'intelligence qui la connaît.

Ce concept, fruit de la pensée et signifiant la réalité connue par elle, possède un caractère particulier: il est soit universel, soit singulier; il est soit générique, soit spécifique, soit univoque, soit analogique... Par là, précisément, est exprimée l'intention seconde, l'être de raison logique qui manifeste la fonction particulière de tel concept: être attribué à plusieurs réalités existantes ou, au contraire, ne pas l'être. Cette intention seconde, l'intelligence la découvre en même temps qu'elle se découvre source du concept; mais elle ne la saisit pour ellemême que dans un nouvel acte de réflexion.

C'est ce concept qui est signifié par la parole (le "verbe" extérieur). La parole n'est pas signe naturel du concept: là intervient un aspect conventionnel.

L'intention d'universalité, l'intention de genre, est donc présente en premier lieu dans le concept et par lui dans la parole. On peut parler d'un concept universel et d'un terme universel — mais cette "intention de raison" n'affecte le terme qu'en raison du concept; or le concept est signe naturel de la réalité connue.

Les prédicables ne sont pas autre chose que ces intentions de raison; ils ne sont liés au langage qu'en fonction de leur relation aux concepts. C'est pourquoi ils sont au delà de l'aspect conventionnel du langage.

Il n'est donc pas exact de parler d'une "logique du langage", ni d'une "logique du concept"; car la logique est spécifiée par l'être de raison, qui n'affecte le langage qu'en raison de sa référence au concept. Il est donc plus juste de parler d'une "logique du concept" que d'une "logique du langage", mais ce n'est pas encore exact. Ce manque de rigueur entraîne des erreurs faciles à comprendre. Si le concept est en premier lieu porteur de signification, regarder avant tout le concept dans une perspective critique conduit à oublier la fonction propre de l'être de raison pour ne plus regarder que la signification

du concept; on tendra par le fait même à ramener la logique à la critique (43). La parole étant oeuvre d'art, dépendante d'une culture, d'un milieu, toute logique de la parole risque toujours d'oublier le conditionnement de la nature de notre intelligence humaine pour ne plus regarder que sa situation particulière historique.

Il faut donc bien distinguer l'être de raison du concept et de la parole, pour maintenir à la logique sa véritable originalité, pour l'empêcher de se laisser absorber par la critique, ou par la grammaire et la linguistique. C'est pourquoi il faut toujours bien distinguer le problème de la signification du concept, le problème de la fonction propre de l'être de raison, et le problème de la sémantique des noms.

S'il est très important de préciser le rôle exact de l'acte de la connaissance intellectuelle à l'égard de l'être de raison, il est encore plus important de préciser le rapport entre le concept (le verbe) et l'être de raison, pour mieux comprendre comment "signification" et "fonction" se distinguent mais ne peuvent se séparer; car la fonction de l'être de raison présuppose le concept et se fonde en quelque sorte sur lui. L'"intention" de genre, par exemple, a pour fonction de rassembler, d'unifier des réalités spécifiquement diverses. Cette fonction est une relation de domination qui ne peut se préciser qu'en faisant appel à sa signification propre, donc au concept générique, qui est comme son fondement: la réalité en tant que connue.

Si l'on veut séparer ce qu'on a distingué — fonction et signification — en cherchant à faire une pure logique fonctionnelle, totalement indépendante de tout problème de signification et de toute pensée philosophique, cette logique essaiera de se fonder sur une analyse de la parole. Le problème de la signification sera remplacé par celui de la sémantique des mots.

⁽⁴³⁾ N'est-ce pas là l'erreur du criticisme de Kant? Dans la perspective de Kant, la logique ne se ramène-t-elle pas en définitive à la logique transcendentale, qui est une logique du concept *a priori*?

On ne regardera plus alors la parole relativement au concept, mais dans son rapport immédiat aux réalités physiques.

* * *

Si donc l'ens artificiale présuppose la nature et se fonde sur elle — l'art imite la nature et l'achève — l'ens rationis présuppose aussi l'ens naturae, mais la relation de l'un et de l'autre avec l'ens naturae est toute différente. Car l'ens artificiale présuppose en imitant, en achevant, en précisant, tandis que l'ens rationis présuppose la nature en la connaissant d'une manière abstraite, en transposant au niveau universel ce qui n'existe que d'une manière singulière. C'est pourquoi l'ens artificiale possède une signification propre qui n'est pas celle de la nature qu'il présuppose, la signification de la nature n'intervenant que d'une façon matérielle (la statue de bois, la sphère d'airain: ce en quoi est réalisée l'oeuvre). Par contre, l'ens rationis n'a pas d'autre signification que celle de la nature connue; mais il a une fonction tout autre, qui lui vient de son être propre: la relation de raison. On pourrait dire que l'ens artificiale, en tant qu'il implique une forme nouvelle, réelle, possède une signification propre, mais que cette forme, étant une relation, se réalise souvent dans une fonction. Lorsqu'il s'agit d'une oeuvre d'art proprement dite la signification est première, et peut même comme absorber l'aspect propre de la fonction; lorsqu'il s'agit d'un outil, la fonction est première et la signification lui est relative, à tel point que la fonction peut même supprimer la signification. Dans le cas de l'être de raison logique, de l'"intention seconde", la fonction est bien l'aspect le plus propre et le plus formel, mais elle implique une signification qui provient de la nature connue, et qui ne lui est donc plus propre: elle l'emprunte au concept. Par le fait même, l'être de raison a un lien plus immédiat avec l'outil. La logique est bien un organon, un outil de l'esprit. Elle est inventée par l'intelligence et celle-ci s'en sert pour exercer son activité d'une manière plus précise, plus formelle. Elle est "l'art des arts", non pas en tant qu'art le plus parfait, mais en tant qu'art le plus utilisable et le plus limpide.

* * *

Précisons encore que l'être, de raison, l'"intention de raison", que considère la logique, se distingue aussi de cet autre être de raison qu'est la négation absolue, le non-être, ou la négation relative à un sujet (le non-être relatif): la privation.

A une objection prétendant que le vrai n'est pas convertible avec l'ens, puisqu'il s'étend aussi au non-être, saint Thomas répond: « le non-être n'a pas en lui de quoi être connu, mais il est connu en tant que l'intellect le rend connaissable. C'est pourquoi le vrai se fonde sur l'ens, en tant que le non ens est un certain ens rationis, c'est-à-dire appréhendé par la raison » (14). C'est donc bien l'intellect qui rend connaissable le non-être, en l'affirmant, en le reconnaissant. Le non-être doit être considéré à partir de l'activité de l'intelligence (la négation) qui lui donne progressivement son "être". Il est donc bien un "être de raison", car en lui-même, indépendamment de l'activité de l'intelligence, il n'est rien. Mais ce non-être est-il un être de raison logique, comme l'intention du genre? Il semble que non. Le non-être n'est pas une "intention seconde" capable de spécifier une véritable connaissance scientifique; il est purement négatif. Cependant, une telle négation n'est pas étrangère à la logique. Celle-ci la considère et en tient compte, mais elle ne la considère pas en premier lieu dans son caractère propre de négation de l'être; elle la considère dans la lumière de l'intention de raison qui spécifie proprement sa connaissance. L'attribution est affirmative ou négative, elle implique composition ou division, et la division peut être absolue, détruisant même la fonction du sujet — "ceci n'est pas" — et peut ainsi s'opposer radicalement à l'affirmation: "ceci est".

⁽⁴⁴⁾ Summa I, q. 16, a. 3, ad 3. Cf. De ver., q. 1, a. 1, ad 7: « l'ens, pris d'une certaine manière, se dit du non ens, selon que le non ens est appréhendé par l'intelligence ». Comm. Mét., IV, 1, n. 539: « nous disons que le non ens est non ens, ce qui ne se dirait pas si l'esse ne convenait pas d'une certaine manière à la négation ». Comm. Peri Herm. II, 1, n. 207: « le non ens lui-même est dit ens, non certes d'une manière absolue (simpliciter), mais sous un certain aspect (secundum quid), c'est-à-dire selon la raison ».

Voilà l'opposition de contradiction, en laquelle les deux propositions ne peuvent être simultanément vraies, l'une excluant totalement l'autre. La considération du non-être en lui-même relève de la Critique, et doit permettre de mieux comprendre la nature de notre intelligence capable de nier d'une manière absolue. Dans la négation absolue, le primat du sujet connaissant se manifeste d'une manière unique; mais cette capacité de nier présuppose toujours l'affirmation de ce-qui-est (le jugement d'existence). Cette négation absolue peut nous aider à manifester l'affirmation de ce-qui-est en montrant ce qu'elle n'est pas. Cette négation absolue s'intègre plus profondément dans la connaissance métaphysique que l'être de raison logique; elle est même impliquée dans la saisie de l'unité de l'être. son indivision (ce qui n'est pas divisé). C'est ce qui explique pourquoi, si l'on confond la saisie de ce-qui-est et la manifestation de l'être, on sera conduit à dire que c'est le non-être qui nous permet de dévoiler l'être et de le penser; de même que si l'on confond l'être et l'un, on affirmera que la négation est au coeur de notre saisie de l'être. Ces deux confusions, du reste, peuvent coexister et s'impliquer mutuellement.

On peut, à ce type de négation portant sur l'être, ajouter celle qui porte sur une réalité capable de telle ou telle forme; c'est ce qu'on appelle proprement la privation. Celle-ci est un "être de raison" (45), mais qui — c'est évident — n'est pas

⁽⁴⁵⁾ Voir Summa I-II, q. 8, a. 1, ad 3: « ce qui n'est pas ens dans la nature des choses (in rerum natura) est pris comme ens dans la raison (in ratione); c'est pourquoi les négations et privations sont dites "êtres de raison" (entia rationis). C'est encore de cette manière que les [choses] futures, en tant qu'elles sont appréhendées, sont des êtres ». Cf. De ver., q. 21, a. 1, resp.: « "Aveugle" ajoute quelque chose à "homme", à savoir la cécité, qui n'est pas un ens in natura, mais seulement de raison, en tant que l'ens comprend les privations (secundum quod ens est comprehendens privationes) ». Voir aussi De ver., q. 1, a. 8: « Les négations ou privations existant hors de l'âme (existentes extra animam) n'ont pas de forme par laquelle, ou bien elles [puissent] imiter le modèle (exemplar) de l'art divin, ou bien elles [puissent] imposer à l'intelligence humaine la connaissance d'elles-mêmes; mais qu'elles soient adéquates (adaequentur) à l'intelligence, cela vient de l'intelligence, qui

l'être de raison logique. Pas plus la privation que le non-être ne peuvent spécifier une logique.

Enfin, il y a l'"être de raison" que l'intelligence réalise en composant et en divisant, lorsque'elle juge (46). Cet être de raison, qui est celui de l'attribution affirmative ou négative (composition ou division) est une "intention seconde" distincte de celle du genre (bien que la genre, dans sa ratio même, implique la ratio d'"attribuabilité") (17), et qui spécifie directement la logique de la seconde opération de l'intelligence (48). Saint Thomas, en commentant Aristote, dit que cet être, qui est "seulement dans l'esprit" (tantum in mente) (19), se rapporte au premier mode de l'être (l'ens extra animam) comme l'effet à sa cause; car du fait que quelque chose existe dans la

appréhende leurs raisons. Ainsi, il est évident que lors qu'on dit que la pierre est vraie et que la cécité est vraie, la vérité n'est pas la même (non eodem modo veritas se habet) pour l'une et l'autre; car la vérité dite de la pierre renferme en sa raison l'entité de la pierre et y ajoute le rapport à l'intelligence, [rapport] qui est causé aussi du côté de la réalité elle-même (...); mais la vérité dite de la cécité n'inclut pas en elle-même la privation qui est la cécité, mais seulement le rapport de la cécité à l'intelligence, [rapport] qui n'a rien pour le soutenir du côté de la cécité elle-même...».

- (46) Il faudrait encore ajouter l'être de raison propre à la troisième opération, par laquelle « la raison (...) parvient, par ce qui est connu, à la connaissance de l'inconnu » (Comm. Sec. Anal., Prooemium, n. 4).
- (47) Cf. De ente et essentia, ch. 3, p. 29: « Etre attribué convient au genre par soi, puisque [cela] entre dans sa définition. L'attribution, en effet, est quelque chose qui est accompli (completur) par l'action de l'intelligence composant et divisant, ayant pour fondement dans la réalité elle-même l'unité de ceux dont l'un est dit de l'autre. C'est pourquoi la raison de prédicabilité peut être enfermée dans la raison de cette intention qui est le genre, laquelle, semblablement, est accomplie (completur) par l'acte de l'intelligence. Cependant il n'en reste pas moins (nihilominus tamen) que ce à quoi l'intelligence attribue l'intention de prédication, en composant l'un avec l'autre, n'est pas l'intention de genre elle-même, mais plutôt ce à quoi l'intelligence attribue l'intention de genre, comme ce qui est signifié par le nom "animal" ».
 - (48) Cf. ci-dessus, note 31.
- (19) Comm. Mét., V, 9, n. 889; cf. VI, 4, n. 1241: la composition et la division sont in mente, ou tantum in intellectu, et non in rebus.

réalité (in rerum natura) il s'ensuit la vérité ou la fausseté dans la proposition (50), vérité ou fausseté qui est toute relative à l'existence ou à la non-existence de ce qui est affirmé (51). Cette vérité de la proposition est bien le vrai in intellectu—comme on dit de l'être qu'il est in mente ou in intellectu—et cette vérité est relative au vrai in rebus (32). Mais lorqu'il s'agit du vrai, on dira qu'il est "principalement" (principaliter) dans l'intelligence (53). C'est pourquoi, si l'on confond l'être et le vrai et qu'on ramène l'être au vrai, on sera amené à affirmer que l'être de raison est l'être pris "principalement". Pour éviter cette erreur, saint Thomas affirme très clairement que le modus essendi qui "est seulement in ratione" (51) (notamment celui de la négation et de la privation) est "le plus débile" (55). Ce jugement demeure vrai de l'esse in intellectu de l'universel (56) et des autres "êtres de raison".

- (50) Ibid., n. 896. Cf. Summa I, q. 48, a. 2, ad 2: l'ens se dit de deux manières, suivant qu'il signifie l'entitas rei ou la « vérité de la proposition »; De pot., q. 7, a. 2, ad 1: l'ens ou l'esse « se dit d'une double manière (...). Tantôt en effet il signifie l'essence de la réalité, ou l'acte d'être; et tantôt il signifie la vérité de la proposition, même dans [les réalités] qui n'ont pas l'esse: nous disons par exemple que la cécité est, parce qu'il est vrai que l'homme est aveugle ». On pourrait citer de nombreux autres lieux parallèles.
- (51) Cf. De ver., q. 1, a. 2, ad 3: « la vérité qui est causée dans l'âme par les réalités ne suit pas l'estimation de l'âme, mais l'existence des réalités; car du fait que la réalité est ou n'est pas, le discours (oratio) est dit vrai ou faux, et semblablement l'intelligence ».
- (52) Cf. Summa I, q. 16, a. 3: « le vrai est dans les réalités (in rebus) et dans l'intelligence (in intellectu) (...). Or le vrai qui est dans les réalités est convertible avec l'ens selon la substance. Mais le vrai qui est dans l'intelligence est convertible avec l'ens comme ce qui manifeste avec ce qui est manifesté ». On pourrait dire « que l'ens aussi est dans les réalités et dans l'intelligence, comme le vrai; bien que le vrai soit principalement dans l'intelligence, alors que l'ens est principalement dans les réalités ».
- (53) Summa I, loc. cit. et a. 1; cf. De ver., q. 1, a. 2: le vrai est per prius dans l'intelligence; cf. a. 4: il y est proprie.
 - (51) Comm. Mét., IV, 1, n. 540.
 - (55) Ibid.
 - (56) Cf. De ente et essentia, ch. 3, éd. Roland-Gosselin, p. 28. La na-

Si l'ens rationis est le modus essendi le plus débile, on doit, du point de vue théologique, affirmer que l'esse rerum in Verbo est au contraire la manière d'être la plus éminente: « les réalités ont l'esse premièrement (prius) dans l'art divin, qui est le Verbe, [plutôt] qu'en elles-mêmes » (57). Voilà donc les deux modalités extrêmes de l'être: l'ens rationis et l'esse rerum in Verbo — disons: l'être des réalités dans la Sagesse de Dieu, pour demeurer dans une lumière métaphysique-théologique.

Icì encore le théologien explicite la pensée d'Aristote et son regard sur les modalités de l'être va plus loin. Saint Thomas a donc scruté ces deux extrêmes de l'être qu'Aristote n'avait pas explicitement considérés. Cependant, notons-le bien, il ne s'agit pas d'une saisie nouvelle de l'être, mais de ses deux modalités extrêmes; car la considération de ces deux modalités extrêmes ne donne aucun nouveau principe propre de l'être comme tel. Il ne s'agit donc que d'une explicitation, intéressante certes, mais ne modifiant pas la structure propre de l'analyse métaphysique de ce-qui-est en tant qu'être.

* * *

Nous avons examiné successivement la distinction et les rapports de l'ens rationis et de l'ens naturae, en essayant de préciser ce que signifie exactement cet ens rationis — intention de raison, relation de raison — comparativement à cet autre ens rationis qu'est l'être artificiel, puis avec cet autre être artificiel qu'est la parole, puis, plus profondément, avec ces autres êtres de raison que sont la négation et la privation, et enfin avec cet être de raison qu'est l'attribution affirmative ou négative.

ture (par exemple la nature humaine) a un esse extra animam et un esse in intellectu (loc. cit., p. 29); l'esse qu'elle a in intellectu est « un esse abstrait de toutes les [notes] individuantes » (p. 28). Cf. Comm. Per Herm., I, 10, n. 126.

⁽⁵⁷⁾ De pot., q. 4, a. 2, ad 8.

Il nous reste à comparer cette distinction de saint Thomas, ens naturae-ens rationis, avec la distinction que fait Aristote (et que saint Thomas, du reste, reprend) entre l'ens per se et l'ens per accidens (38). Cette comparaison s'impose, puisque Aristote présente cette distinction comme tout à fait fondamentale et donc première, enveloppant toute autre distinction de l'être.

Rappelons d'abord rapidement la signification de cette distinction si importante qu'Aristote introduit pour répondre aux Sophistes. L'être se distingue en ens per se et ens per accidens selon qu'un prédicat est dit d'un sujet d'une manière essentielle ou d'une manière accidentelle. Or Aristote précise qu'il y a quatre manières d'être "selon soi-même" (les quatre fameux modes de xall' auto, que saint Thomas reprend dans son Commentaire des Métaphysiques). Tout ce qui n'est pas attribué selon l'un de ces modes de perséité sera donc attribué per accidens. Autrement dit, l'ens per accidens n'a pas d'unité essentielle. Quand on dit "l'homme est blanc", "l'homme est revêtu d'un manteau", il s'agit d'un ens per accidens, car il n'y a pas de lien essentiel entre "homme" et "vêtement".

La distinction de l'ens per se et de l'ens per accidens implique donc bien la distinction métaphysique de l'oùola et des accidents, mais ne lui est pas identique; car la distinction de l'oùola et des accidents se situe au niveau de la "considération absolue" de ce-qui-est (39), et se fait à partir de l'interrogation

^(3*) Voir Métaphysique, Δ, 7, 1017 a 7 sq. Le τὸ δν λέγεται d'Aristote, rendu en latin par ens dicitur (secundum accidens et secundum se) est interprété par saint Thomas comme une "division" (Comm. Mét., V, 9, n. 885). Comment devons-nous comprendre cette "division" de l'être? Est-ce une division métaphysique ou une division logique? Saint Thomas lui-même semble nous indiquer la solution, en disant que cette division n'est pas la même que celle de la substance et de l'accident, où il s'agit de la "considération absolue" de l'être, c'est-à-dire d'une considération métaphysique; la division de l'ens per se et de l'ens per accidens se fait à partir de l'attribution: elle est donc d'ordre logique.

⁽⁵⁹⁾ Comm. Mét., V, 9, n. 885: « Ens (...) dividitur in substantiam et accidens secundum absolutam entis considerationem ». Cette division

du tl êsti ce-qui-est; tandis que la distinction de l'ens per se et de l'ens per accidens se fait à partir de l'attribution (60): elle regarde la qualité du lien qui existe entre le sujet et le prédicat — ce qui permet à saint Thomas, à la suite d'Aristote, de distinguer trois modes de l'ens per accidens (61).

Chacun des accidents peut donc être considéré en luimême comme un ens per se (62). Je puis regarder telle qualité pour elle-même, et dire que la blancheur est une qualité, qu'elle est une couleur; je suis alors en présence d'un ens per se. Il ne faut donc pas confondre l'être per accidens et l'être-accident qui se distingue de l'être-ovota au niveau métaphysique. Autrement, il n'y aura plus qu'un seul être per se, la substance, et il ne pourra plus y avoir qu'une seule substance.

Si nous voulons mieux saisir le rôle et la place de cet ens per accidens dans la pensée de saint Thomas, regardons ce que ce dernier dit en commentant le livre E de la Métaphysique. L'ens simpliciter, c'est-à-dire dictum universaliter, est dit de multiples manières (multipliciter) dont l'une est l'ens secundum accidens (63). Cet ens per accidens est celui qui a le moins la raison d'être (quod minus habet de ratione entis); il ne relève pas de la considération de la philosophie (64). Saint Thomas précise que les sciences examinent (speculantur) les réalités qui sont entia secundum rem. Or, précisément, l'ens secundum accidens n'a de l'être que le nom, pour ainsi dire (est

se fait « selon que quelque chose, dans sa nature, est soit substance, soit accident » (ibid.).

⁽⁶⁰⁾ Cf. loc. cit.: « divisio entis secundum se et secundum accidens, attenditur secundum quod aliquid praedicatur de aliquo per se vel per accidens ». L'ens secundum accidens, tel qu'on l'entend ici, doit être pris per comparationem accidentis ad substantiam, comparatio qui est signifiée par le verbe est, comme quand on dit « l'homme est blanc ». C'est « ce tout, "l'homme est blanc", [qui] est ens per accidens » (ibid.).

⁽⁶¹⁾ Voir Aristote, Métaphysique, loc. cit.; Saint Thomas, Comm. Mét., loc. cit., n. 886-888.

⁽⁶²⁾ Cf. Comm. Mét., VII, 1, n. 1245: l'ens per se se divise en les dix prédicaments.

⁽⁶³⁾ Voir Comm. Mét., VI, 2, n. 1171.

⁽⁶¹⁾ Ibid., n. 1172.

ens quasi solo nomine), en tant que quelque chose est attribué à quelque chose d'autre. L'unité des deux (dont l'un "arrive" à l'autre) n'est pas une unité réelle; elle n'est que "selon le nom" (secundum nomen) (65).

On peut encore préciser que l'ens per accidens est proche du non-être, qu'il y a entre eux une parenté, en ce sens qu'il n'y a à leur égard ni génération ni corruption (60). Cependant on ne peut pas identifier ens per accidens et non-être, car l'ens per accidens, s'il n'a pas d'unité réelle, a cependant une certaine existence contingente, relative, souvent fragile et éphémère, mais tout de même réelle. Il faut donc se poser la question: quel est le $\lambda \delta \gamma \circ \varsigma$, quelle est la raison de ce qui est ens per accidens? — si du moins on peut le saisir, car tout $\lambda \delta \gamma \circ \varsigma$ implique une unité...

C'est un fait: un tel être n'existe que dans les réalités contingentes, et sa cause ne peut être que l'ens ut in pluribus (67), puisque l'ens per accidens est le desectus de ce qui est ut in pluribus, et cela en raison même de la matière (68). Celle-ci est source de l'accident et de ce qui est en dehors de l'intention

⁽⁶⁵⁾ Ibid., n. 1176.

⁽⁶⁶⁾ Ibid., n. 1179.

⁽⁶⁷⁾ Voir n. 1180-1183.

⁽⁶⁸⁾ Voir n. 1186 et 1202. Saint Thomas précise: la fortune et le hasard, qui sont cause des choses qui se font per accidens, se ramènent au genre de la causc efficiente. — Voir aussi C. G. II, ch. 80: « Ce qui arrive à un être et se sépare de lui sans qu'il soit corrompu, lui arrive accidentellement: telle est la définition de l'accident (PORPHYRE, Isagoge, ch. 5). Si donc l'ame n'est pas corrompue quand le corps cesse de vivre, il s'ensuit que l'âme est unie au corps accidentellement. Donc l'homme est un ens per accidens, parce qu'il est composé d'âme et de corps... ». Cette objection de saveur néoplatonicienne est très significative et nous montre bien ce qu'est un ens per accidens. Notons la réponse de saint Thomas: « ce qui convient à quelque chose d'une manière extrinsèque à sa nature (praeter naturam) est en lui par accident (inest ei per accidens); mais ce qui lui convient selon la nature est en lui per se; or ce qui est per accidens est toujours postérieur à ce qui est per se. Donc, pour l'âme, la convenance de l'union au corps a une priorité sur celle de la séparation d'avec le corps ».

de l'art et de la nature. N'est-elle pas la "cause errante"? On voit donc comment il y a une grande proximité entre l'être per accidens et cet être de raison qu'est le non-être (ou l'être de raison de l'attribution) et même comment l'ens per accidens, qui est au niveau de l'attribution, ne peut être compris, comme tel, qu'en impliquant l'être de raison. Cependant l'ens per accidens, comparativement à l'ens rationis, a un fondement plus immédiat dans la réalité existentielle; il est toujours complexe (si l'être per accidens est toujours complexe).

Si la distinction de l'ens per se et de l'ens per accidens implique la distinction de l'ens naturae et de l'ens rationis, l'inverse est-il vrai? Nous ne le pensons pas; car la distinction de l'ens naturae et de l'ens rationis, comme nous l'avons vu, fait simplement appel au caractère propre de notre activité intellectuelle, qui est une activité abstractive. La réalité, en tant qu'appréhendée, en tant que connue par notre intelligence, possède une "intention" nouvelle, l'intention d'universalité, qui est un être de raison. Il en va de même de l'activité négatrice de l'intelligence. Nous pouvons donc conclure que cette distinction de l'être réel et de l'être de raison est la plus fondamentale, est première, et que la distinction de l'ens per se et de l'ens per accidens la présuppose — si du moins on veut analyser cet être per accidens.

Ces quelques réflexions nous font mieux saisir quel est le mérite de l'effort de pénétration accompli par saint Thomas en explicitant la pensée d'Aristote. La distinction nouvelle qu'il introduit ne nous donne pas de nouveaux principes; elle ne modifie pas la saisie de l'être réel, mais elle nous permet d'éviter certaines confusions — nous pensons tout spécialement à celle du nominalisme.

La distinction faite par Aristote entre l'ens per se et l'ens per accidens montre le souci qu'il a, en face des Sophistes, de fonder toute sa philosophie sur ce-qui-est. La philosophie ne s'occupe pas en premier lieu des noms, de ce que réalise l'intelligence — si intéressant et si utile que cela puisse être —, elle s'occupe avant tout de l'être réel, de ce-qui-est. Certes le

philosophe ne doit pas négliger la manière de communiquer aux autres hommes ce qu'il a saisi de la réalité: il doit s'intéresser au langage, aux diverses attributions et donc aux attributions accidentelles (à l'être per accidens); mais cela, ce n'est plus la philosophie qui s'en occupe: c'est la logique, la dialectique. Saint Thomas reprend cette même distinction pour l'approfondir et l'expliciter jusqu'en son fondement, et s'il introduit la distinction de l'ens naturae et de l'ens rationis, c'est pour mieux montrer toute la distance qui sépare la philosophie de la logique, et aussi la rivalité possible de cette dernière à l'égard de la philosophie: ens rationis et ens naturae aequiparantur. Pour parvenir à cette explicitation, il fallait avoir mieux saisi la manière dont notre intelligence s'exerce avoir mieux saisi son mode abstractif et son fruit propre: le concept. Il y a là deux explicitations très nettes de la pensée d'Aristote qui, sur ces deux points, demeure très peu élaborée (69).

MARIE-DOMINIQUE PHILIPPE, O.P. Univ. Fribourg (Suisse)

⁽no) En précisant ce qu'est l'ens rationis, saint Thomas permet de rendre compte d'une manière plus profonde de la distinction de l'ens per se et de l'ens per accidens. Pourrait-on dire qu'il y a là, chez saint Thomas, quelque chose d'analogue à la précision qu'Aristote, par le τὸ τί ἡν εἶναι, apporte à la distinction de l'οὐσία et de la forme?